

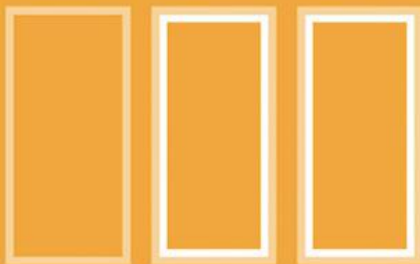
BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Qué entiendo yo por marxismo

**ALAIN
BADIOU**



siglo veintiuno
editores



BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Qué entiendo yo por marxismo

**ALAIN
BADIOU**



siglo veintiuno
editores

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Nota preliminar

Qué entiendo yo por marxismo

Respuesta a preguntas de los participantes

Acerca del seminario “Lecturas de Marx”

Alain Badiou

QUÉ ENTIENDO YO POR MARXISMO

Traducción de

Guadalupe Marando



siglo veintiuno
editores

■

Badiou, Alain

Qué entiendo yo por marxismo.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

Libro digital, EPUB.- (Biblioteca del Pensamiento Socialista)

Archivo Digital: descarga

Traducción de Guadalupe Marando // ISBN 978-987-629-949-7

1. Marxismo. 2. Filosofía. i. Marando, Guadalupe, trad.

CDD 320.5322

■

Título original: Qu'est-ce que j'entends par marxisme

© 2016, Les Éditions Sociales

© 2019, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

< www.sigloxxieditores.com.ar >

Diseño de portada: Eugenia Lardiés

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI
Editores Argentina

Primera edición en formato digital: julio de 2019

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-949-7

Nota preliminar

El texto de Alain Badiou que se reproduce a continuación fue presentado como conferencia en la edición 2016 del seminario “Lecturas de Marx”, en la École Normale Supérieure de París. Se trata de un seminario de estudiantes, surgido durante 2009 del movimiento social que tuvo lugar en las universidades francesas. Su actividad responde a la voluntad de nutrir las luchas sociales mediante una lectura profunda y crítica de los textos de Marx y del marxismo. Se propone como una instancia de autoformación y de elaboración colectiva en la que la actividad teórica se asume como tal a la vez que permanece orientada hacia la actualidad de las luchas sociales.

El seminario está abierto a todas y todos (estudiantes del nivel universitario, militantes, simples interesados e interesadas) y reúne a participantes que provienen de numerosas disciplinas: letras clásicas y modernas, lenguas modernas, filosofía, ciencias sociales, historia, economía, matemática, etc.

Las sesiones están a cargo de los y las integrantes, y alternan entre lecturas guiadas de los textos de Marx y Engels (los tres libros de El capital, los textos “filosóficos” de juventud, los textos históricos y políticos, etc.), por un lado, y, por otro, la lectura de autores identificados con Marx y el marxismo (Proudhon, Gramsci, Lukács, Trotsky, entre otros), así como el estudio de problemáticas transversales (la nación, las clases sociales, marxismo y psicoanálisis, la crisis). Dos o tres veces por año, “Lecturas de Marx” invita a una figura externa a presentar trabajos en relación con Marx o el marxismo. En este marco se inscribe la participación de Alain Badiou en la séptima edición del seminario, el 18 de abril de 2016.

Qué entiendo yo por marxismo



Me pidieron que explique ante ustedes mi relación con el marxismo. Así, la de esta tarde es una suerte de comparecencia ante un jurado que podemos imaginar receloso: “Cuéntenos, Badiou: en definitiva, ¿cuál es su relación con el marxismo?”.

Comenzaré cautelosamente con algo que acaso les parezca una defensa: “Desde luego” –diré–, “como en todas las relaciones, en la que sostengo con el marxismo hay dos términos, dos polos: el marxismo y yo, que soy el punto vacío, representado aquí por mis libros, por lo que escribí, por lo que pude pensar y transmitir”. Con eso, una vez resguardado contra cualquier acusación prematura, puedo compartir con ustedes mi exposición.

Por supuesto, nuestro punto de partida debe ser una pregunta célebre y muy controversial: ¿qué hay que entender por marxismo? Tan compleja e intrincada es esta cuestión, y tan presente está siempre, de manera implícita o explícita, en las discusiones marxistas, las conferencias sobre marxismo, las controversias entre marxistas y los libros marxistas, que de hecho ella insumirá la casi totalidad de lo que voy a decir. Es que, como veremos, la palabra “marxismo” nunca logró ser unívoca. Nunca admitió que se la redujera a algo constitutivamente simple que por sí solo permitiera encarar sin rodeos el problema de la relación de un pensamiento, en este caso el mío, con el marxismo.

Para mí, la cuestión es tanto más punzante en cuanto puede sostenerse, y se ha sostenido, que en mi clasificación de las verdades no hay lugar para algo así como el marxismo. Eso mismo pensaba el camarada Negri cuando en Berlín, durante una conferencia sobre el comunismo, afirmó que “ciertas” personas – ¡obviamente, de estas ciertas, la más “cierta” estaba allí presente!– intentan ser comunistas sin ser marxistas.[1] Por mi parte, cuando me tocó hablar, respondí que “ciertas” personas creían poder ser marxistas sin ser comunistas, lo que era peor.

Queda claro que en esta polémica un poco teatral el punto de indistinción está en los conceptos. Antes de entrar de lleno en esta cuestión, digamos, sin más, que en la relación entre marxismo y comunismo la dificultad se debe a que tenemos que lidiar con dos significantes por cierto estrechamente asociados, pero que, como

tales, no son sustituibles, ya que ni cuando analizamos su significado ni en su funcionamiento práctico operan en el mismo registro.

Es cierto que en lo que propongo como clasificación sistemática de las verdades o, más exactamente, como procedimientos de verdad, es difícil que el marxismo encuentre un lugar, y eso por el siguiente motivo: para nada llamo “verdad”, como suele hacerse, a una categoría del juicio o al estatuto lógico de un enunciado, sino que con ese término me refiero a cualquier proceso de creación de una realidad concreta (obra de arte, secuencia política, teoría científica, aventura existencial...) que tenga un valor universal. Entonces, esa “verdad” se concibe en un sentido bastante amplio, ya que no se trata de la veracidad de un juicio, sino del valor potencialmente universal de una creación surgida de la práctica humana.

¿Qué tipo de creación? Al respecto, propuse cuatro, que son cuatro registros posibles de esta creación: las ciencias, las artes, las políticas y los amores. Y planteé que este sistema de representación de las verdades, abierto en una amplia gama y constituido por cuatro tipos distintos, condiciona la filosofía. Si ustedes quieren, habría cinco estratos o cinco configuraciones del pensamiento y de la creación en general; por un lado, las cuatro condiciones, y por otro, un término condicionado, la filosofía. Al decir que la filosofía no está en el mismo nivel temporal ni de existencia que los cuatro tipos de verdades, permanezco fiel al espíritu de Hegel: seguramente saben que escribió la frase “El ave de Minerva” –esto es, la lechuza, que representa la filosofía– “alza vuelo solo al crepúsculo”, lo que para él significaba que la filosofía llega después del día de las verdades efectivas.

¿Puede el marxismo tener cabida en este dispositivo de cinco instancias del pensamiento? ¿Bajo qué condiciones? Aquí vemos el punto de partida –clasificatorio o topológico, en cierto modo– de la cuestión.

Desde luego, puede sostenerse que el marxismo es una ciencia. Fue una de las facetas de la tentativa de Althusser, además de otros, antes y después de él. Ahora bien, ¿una ciencia de qué, exactamente? Si el marxismo tiene un valor científico, ¿en qué campo, en qué ámbito, en qué espacio se ejerce? La idea más banal

señala que el marxismo sería una ciencia revolucionaria de la economía y que, en ese sentido, el núcleo íntimo del pensamiento marxista sería el edificio –analítico, crítico y dialéctico a la vez– representado sobre todo por El capital.[2] Aquí todavía estamos en un nivel muy abstracto. Sin embargo, creo que esta tesis banal presenta dos dificultades. En primer lugar, el subtítulo de El capital es Crítica de la economía política. En sentido estricto, no se presenta como una nueva ciencia de la economía, sino sobre todo como una crítica (ciertamente creadora, pero muy marcada de negatividad) del dispositivo de la economía liberal inglesa de Smith y Ricardo, entre otros. En segundo lugar –y esta objeción es más seria–, no parece que el sistema general de las ideas verdaderas o de las ideas operacionales que constituyen el marxismo pueda deducirse, por transitividad, de la economía o incluso de una crítica de la economía. Aquí pienso en una reflexión incluida en “¿De dónde provienen las ideas correctas?”, texto de Mao Tse-tung:[3] en definitiva, las ideas correctas, incluso en su despliegue práctico, ¿provienen de la economía considerada como una ciencia? Esto pregunta Mao y –algo muy conocido– recuerda que en realidad las ideas correctas tienen tres fuentes muy diversas:

La lucha por la producción, situada en la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, tal como la organizan las relaciones de producción.

La lucha de clases; por ende, el campo de la contienda política.

La experimentación científica.

Esta tercera fuente ocupa una posición singular de descentramiento parcial en relación con las otras dos. Por lo demás, esto trae a la memoria un texto absolutamente asombroso en el cual Lenin afirma

que “en cierto sentido, el progreso científico y técnico está por encima de las clases”. La experimentación científica tiene relativa independencia del sistema de apropiación de las relaciones sociales que la rodean. En la medida en que la actividad científica no es inmediatamente reductible a los resultados prácticos de lo que se juega en las relaciones de producción ni a la lucha de clases, no vemos cómo el marxismo podría reducirse a una nueva ciencia de la economía.

La otra hipótesis en boga entraña variar el planteo: el marxismo ofrecería por primera vez una ciencia de la historia. Incluso si la economía está en posición de infraestructura, una ciencia de la historia es, con todo, algo más complejo y de mayor despliegue. Se hablará entonces de “materialismo histórico”, como ustedes saben. Al menos en un primer momento y en la medida en que se busque adscribirlo a una ciencia, será tentador decir: “El marxismo es el materialismo histórico”. Sin lugar a dudas, tenemos aquí una interpretación dominante de la palabra “marxismo”.

Sin embargo, no era exactamente esa la posición de Althusser, quien antes bien sostenía que el marxismo era una ciencia y una filosofía. La ciencia era el materialismo histórico, la filosofía era el materialismo dialéctico. El deslinde se correspondía a la perfección con el propuesto por Stalin, si me permiten citar a este fantasma, en un texto que sirvió de breviario a generaciones de militantes comunistas y cuyo título es precisamente Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.[4]



Lo enigmático de esta definición es la ausencia de la política, lo que no parece aceptable en vista de los objetivos que Marx se fijó a lo largo de toda su vida. Digamos al menos que si se sostiene que en esencia el marxismo, en cuanto materialismo histórico, es una ciencia de la historia, resulta importante corroborar explícitamente la relación entre historia y política. En efecto, no vemos cómo sería posible hablar de marxismo y prescindir por entero de cualquier referencia a la práctica política revolucionaria o a la política comunista (más adelante veremos cuál de estas expresiones elegir).

¿Exactamente qué relación hay, entonces, entre el materialismo histórico en cuanto ciencia de la historia, vale decir, siempre más o menos ciencia del pasado, y el presente- por-venir, el presente futuro –llamémoslo así–, con el cual se compromete la acción política, acción que incluso puede crearlo? El núcleo central de esta pregunta es: en la gran racionalidad histórica descrita por la “ciencia marxista”, ¿cómo se sitúan el actor o los actores de la práctica política? En otros términos: ¿hay en el marxismo una teoría del sujeto político? En caso de que la respuesta sea afirmativa, caso en que el núcleo duro del marxismo es el materialismo histórico, esta teoría del sujeto debe formularse desde el interior de la ciencia histórica. Se sostendrá que hay materialismo histórico porque el sujeto político se historiza en su propio despliegue.

No era esta, sin embargo, la vía elegida por Althusser, quien proponía que la ciencia de la historia era esa misma ciencia de una historia sin sujeto. Esto llevaba a excluir explícitamente la figura del sujeto político y, en definitiva, la política misma, del campo designado por el “marxismo” en cuanto materialismo histórico.

Por supuesto, la vía regia para esta cuestión es considerar que en el marxismo los principales actores del campo político son reductibles a las clases sociales y, por lo tanto, a actores históricos que no son necesariamente sujetos. Es lo que parece indicar de modo expreso el comienzo del Manifiesto Comunista,[5] donde puede leerse que hasta el momento la historia no ha sido otra cosa que la historia de la lucha de clases.

Pero ¿“la historia de la lucha de clases” puede reducirse a la historia de las clases tal como la piensa el materialismo histórico? ¿Cuál es la articulación entre clase y lucha de clases? Y dado que el programa marxista es crear una política –la política comunista– tal que, de manera consciente, llegue a ser la organización de una lucha de clases, ¿cabe prescindir de una subjetivación de clase, de una interiorización política de los factores objetivos del materialismo histórico y su infraestructura económica? En el marxismo ¿el punto inicial no es la diferencia entre clase-en-sí y clase-para-sí? Se trata de un problema varias veces agitado en la historia, de por sí muy convulsionada, de los diferentes “marxismos”. Por lo general se admite que el nombre del actor

principal de una política marxista es el proletariado. Pero ¿podría afirmarse que el proletariado es un sujeto de la historia? Y si la respuesta fuera afirmativa, ¿exactamente qué significaría el pasaje del ser de clase objetivo, tal como lo piensa el materialismo histórico, al ser de clase subjetivo y, por ende, político? ¿Puede pensarse este pasaje en los términos generales del materialismo histórico?

Cuando se observa, por ejemplo, la participación de Mao en este debate teórico, llama la atención que él termine avalando la existencia de un sujeto de la historia, pero lo haga de tres maneras diferentes. El supuesto sujeto siempre aparece, en primer lugar, con su figura más clásica y con el nombre usual de “proletariado”. Por ejemplo: “Nuestra posición es la del proletariado”. “Proletariado” es aquí, como suele suceder, el nombre de la posición política y subjetiva marxista. Es “subjetiva” en grado tal que Mao llega a decir que el proletariado está constituido por el conjunto de los “amigos de la revolución”. Sin embargo, el propio Mao emplea casi con la misma función la palabra “pueblo”, que no representa ya una clase identificable, sino un conjunto de clases. Cito: “El pueblo, y solo el pueblo, es la fuerza motriz que hace la historia universal”. Por último, encontramos además el término “masas”, sin que varíe la posición asignada. Así: “Las masas son los verdaderos héroes, en tanto que nosotros somos a menudo pueriles y ridículos”. ¿A quién se designa con este “nosotros”? Al Partido, tal vez. Al fin y al cabo, es el cándido desde el punto de vista del movimiento histórico. El Partido es de una ingenuidad ridícula en relación con este actor esencial que son las masas. En suma –y esto es importante–, “clase obrera”, “amigos de la revolución” y “masas” pueden equivaler a “proletariado” en su función de sujeto político de la historia; la única cosa que no puede ser equivalente es el Partido. A buen entendedor, pocas palabras.

Cabe agregar que esta vacilación respecto de los términos pensados para designar al sujeto supuesto de la historia demuestra que la hipótesis de que con el nombre de “materialismo histórico” el marxismo podría reducirse a una ciencia de la historia suscita numerosos debates y objeciones.

Otra hipótesis consistiría en afirmar que en realidad “marxismo”

denomina una política. Una política que indudablemente podrá apoyarse en una ciencia o darse en llamar una política científica (o algo por el estilo), pero en definitiva y por sobre todo, una política. Con todo, si el marxismo es una política, habrá que ver, como antes en relación con los términos “economía” e “historia”, qué se entiende por “política”.

Y si se identifica de este modo al marxismo, la dificultad o la ambigüedad radica en que durante la historia del desarrollo del marxismo, “política marxista” verdaderamente no consta como una expresión corriente o admisible. “Marxista” no fue el apelativo de las políticas identificadas con el marxismo; por lo general, no se decía “es una política marxista”. Antes bien, los términos políticos reales eran “política comunista”, “política socialista” o “Estado socialista”. No eran “Estado marxista” o “política marxista”. Entonces, en lo que respecta a la designación de la política, el marxismo parece convocado, desde luego, pero en segundo plano. Es convocado en cuanto representación o determinación subjetiva del tipo del pensamiento, incluso de la teoría, pero sin que pueda decirse que la palabra “política”, como tampoco las palabras “historia” o “economía”, consiguen efectivamente agotar el significado pleno de la palabra “marxismo”.

Alcanzado este punto, querría volver al propio Marx y preguntarle qué entendía por “marxismo”, y esto aunque él siempre haya sostenido que no era marxista. Pienso en un pasaje del Manifiesto relativo a la siguiente cuestión: si hay “política marxista”, ¿cuál es, en el campo mismo de la acción política, el objetivo de esta política, la finalidad que se le asigna? La respuesta es clara: si hay política marxista, su objetivo es el fin de la política en general, el fin de cualquier política. Es una política cuyo movimiento inmanente, a escala histórica, es la caída del Estado al mismo tiempo que la de la política. Les releo este texto:

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la

lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por lo tanto, su propia dominación como clase.[6]

Esto significa expresamente que en realidad el poder político del proletariado es el poder que efectúa la desaparición de la política.



Entonces, si “marxismo” designa una política, lo hace con esta complejidad singular en virtud de la cual la describe como proceso de su propia desaparición. La política no se identifica con el núcleo de lo que el marxismo presenta como su propia realización, ya que expone exactamente lo contrario: el fin de la política, que es además el fin del Estado y, por ende, la desaparición del conjunto de categorías que constituyen la política. En efecto –segunda dificultad–, en este texto la política se identifica con el Estado. Habrán notado que para Marx la política es la capacidad de una clase de oprimir a otra, y precisamente eso desaparecerá con el ascenso del proletariado al poder. La desaparición de la clase de los opresores y, por consiguiente, la desaparición de la política se identifican aquí con la desaparición del Estado. Como señala Marx, “el poder político del proletariado deja de ser, en realidad, un poder de tipo estatal”, ya que en definitiva el Estado es una maquinaria que representa o concentra la opresión de clase.

Desde este punto de vista, podemos preguntarnos si la palabra “marxismo” abarca realmente en toda su extensión la reducción de la política a la existencia o al ejercicio del poder del Estado. Tenemos como mínimo la sensación de que “política” designa varias otras facetas, y en especial algo que se constituye ante todo como

una subjetividad práctica –la llamaría así–, en relación con la cual el marxismo es un segundo plano y un recurso. Esta subjetividad práctica, a decir verdad, se ejerce no como poder, sino como revolución. Y es claro que normalmente –según el propio Marx, no bien hay un acceso revolucionario al Estado– las consecuencias y el despliegue de lo que se llama “revolución” deban trabajar en pos de la autoliquidación de la revolución, visto que ella, en su negatividad (la de la dictadura del proletariado), todavía es una figura estatal. Ahora bien, no cabe el trabajo en pos de una autoliquidación como poder estatal si la esencia de este poder consiste exactamente en serlo. De allí la dificultad: si la esencia de la política es el ejercicio del poder del Estado, entonces no puede haber política marxista, porque esta última solo admite ser definida como una política que precisamente abandona, deja de lado, hace caer en desuso, la identificación de la política y el Estado.

Esta dificultad se ha afrontado a menudo en la convulsionada historia de las políticas marxistas. Es la cuestión (por supuesto, fundamental) de la relación entre marxismo y comunismo. Si el marxismo admite ser descripto como una política, y si una política es para su sujeto clásico (en este caso, el proletariado) la conquista y el ejercicio dictatorial del poder con miras a imponer los fines que persigue, habrá una inevitable tensión contradictoria entre marxismo y comunismo. En efecto, el comunismo es en esencia una organización no estatal de la sociedad.

Ese problema complejo plantea la cuestión de cómo se forja y se constituye una subjetividad política no estatal. En la historia de las revoluciones que se apoyan en el marxismo es una cuestión dramática, porque siempre está sobredeterminada por la urgencia del conflicto entre aspiración comunista y necesidad del Estado. Esta tensión –recordemos– se realizó en la historia como la tensión o la diferencia entre socialismo y comunismo: por lo general, como vimos, los Estados posrevolucionarios dirigidos por partidos comunistas han sido llamados “Estados socialistas”. Con plena evidencia, era absolutamente imposible llamarlos “Estados comunistas”. “Estado comunista” es una contradicción en los términos. Por eso, se propuso la solución que consistía en decir que el Estado socialista era una figura de transición que apuntaba a alcanzar la ruina de los opresivos Estados clasistas y así crear las

condiciones para el comunismo, que pondría fin al Estado.



Una vez dicho esto, la cuestión de la política queda en suspenso. ¿Qué es esta política que de algún modo debe dismantlar al Estado al mismo tiempo que lo ocupa, y que ha pagado cara esta ocupación o esta toma violenta? Creo que en esto podemos descubrir la verdadera definición de la política: como política comunista, es una política para la cual el ejercicio del poder no es otra cosa que una transición negativa, transición que tiene por finalidad y contenido hacer desaparecer aquello mismo en que se constituye. De allí, tal vez, la necesidad de definir la política, siempre que se trate de una política marxista, de un modo que no pase por su relación con el poder, aunque necesariamente involucre esta relación. Se trata de proponer una definición de la política según la cual ella sería “política” en el sentido exacto de una irreductibilidad de la auténtica política a la conquista y al ejercicio del poder del Estado.

En el estado actual de la cuestión, creo posible afirmar que el término “marxismo” no coincide del todo con dicha definición de la política. En relación con ella, funciona como un segundo plano analítico y un instrumento fundamental de pensamiento y de

detección de la esencia de las situaciones concretas. Pero, en cuanto proceso práctico y organizado, la política se define en otro plano, razón por la cual generalmente se ha hablado no de política marxista, sino de política revolucionaria o de política comunista.

Al respecto podría abrirse un amplio debate cuyo núcleo serían, por una parte, las lecciones obtenidas por Marx de la Comuna de París, esto es, del único movimiento revolucionario en vida de Marx que se vio en posición de ejercer el poder del Estado, siquiera en una ciudad y durante solo dos meses; y, por otra, las reflexiones de Lenin en El Estado y la revolución.[7] Ya el título indica que para Lenin la política revolucionaria no es identificable con la existencia del Estado, aunque está en relación dialéctica obligada, forzosa, con el Estado. Así, se constata que la identificación de “marxismo” con “política” es problemática, incluso si evidentemente el marxismo existe solo como vida del pensamiento mientras existe una política (revolucionaria). Los dos términos están ligados, desde luego, pero en una dialéctica en que el tercer término –el Estado– fija el nivel de complejidad.

En mi opinión, de todo eso resulta que el marxismo no puede identificarse con una ciencia de la economía ni con una ciencia de la historia, tampoco con la política revolucionaria. Queda la hipótesis de que, más allá de una ciencia de la historia, el marxismo sería una filosofía. Es la cuestión del materialismo dialéctico. Y aquí volvemos a la fórmula completa de Althusser (y de Stalin): en la medida en que se compone de la unión del materialismo histórico y el materialismo dialéctico, el marxismo es la suma de una ciencia y una filosofía. Ya hablamos de la ciencia; hablemos un poco de la filosofía.

Para los defensores de la hipótesis de que el marxismo es también una filosofía, la esencia filosófica del marxismo supone –en el nivel más abstracto, pero también más universal– una metamorfosis del dispositivo filosófico de Hegel. El marxismo, en cuanto filosofía, resituaría en coordenadas materialistas la dialéctica hegeliana y así efectuaría una desidealización de esta dialéctica. Es lo que el propio Marx llamó una “inversión” de la dialéctica hegeliana “puesta de cabeza”. Una vez invertida –según Marx, hay que “darla vuelta”, “ponerla de pie”–, es posible encontrarle a Hegel una muy buena

cara.

La gran dificultad proviene de que, pese a la coquetería metafórica de la buena cara de Hegel, lo decisivo es “poner de pie”. De manera explícita, Marx sostiene con la filosofía una relación de discontinuidad, y no simplemente de retorno o de inversión. Como lo serán Freud y Lacan, Marx es en cierto sentido un antifilósofo. Recordemos la famosa tesis sobre Feuerbach: hasta el momento los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. Como vemos, la tesis axial, central, de Marx respecto de la filosofía –tesis que exige la inversión de Hegel pero que no se reduce a ella– es que la filosofía, en la medida en que subsista, debe de allí en más comprometerse con un protocolo efectivo de transformación del mundo, y volverse así una de las dimensiones pensantes de la política revolucionaria. Según Marx, la filosofía no es nada si no se convierte en un aspecto inmanente e inseparable de la práctica revolucionaria. Tenemos entonces la impresión de que la verdad de la filosofía marxista es de nuevo la política. Por eso, pienso que la identificación del marxismo con la suma de una ciencia de la historia y una filosofía, incluso bajo el nombre seductor de “materialismo dialéctico”, sigue siendo extremadamente precaria.

Podría detenerme aquí diciendo que, como no sé en cuál de mis categorías alojar el marxismo, voy a darle la razón a Negri. Así, intentaría ser comunista sin ser marxista, pero, como ustedes sospecharán, de ninguna manera eso es algo que quiera hacer.



Querría antes bien tomar un nuevo punto de partida. Y ese punto de partida será un texto famoso de Lenin, “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”. [8] ¡Es un título que debería sacarnos del apuro, ya que anuncia que va a esclarecernos sobre la génesis del marxismo (tres fuentes) y sobre su estructura (tres partes)!

A primera vista, sin embargo, volvemos a tropezar con las

dificultades de nuestra primera investigación. Bien: Lenin nos dice que el marxismo es filosofía, más ciencia, más política. Esas son las tres partes integrantes. ¿Y las tres fuentes? Desde el punto de vista filosófico, el idealismo dialéctico alemán, Hegel; desde el punto de vista científico, la economía política inglesa, Ricardo; y desde el punto de vista político, el socialismo inherente al movimiento obrero francés. Una gran alianza que es casi el contorno de la Europa actual: la alianza de lo francés, lo inglés y lo alemán. ¡Como problema, es uno que conocemos bien!

Para Marx –desde luego, revisado por Lenin–, el pensamiento marxista organiza la triplicidad de la dialéctica idealista hegeliana, la economía política inglesa y el socialismo inherente al movimiento obrero francés. El marxismo sería, entonces, la unidad de tres términos de distinta procedencia: una filosofía, una ciencia y una política. Ya hablamos de una hipótesis de dos términos, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Observemos que esta vez hay tres términos. Se trata de una definición de marxismo completamente distinta. Este factor nos plantea, me parece, y también le plantea al propio Lenin, un doble problema.

Primer problema: hay tres términos (tres “partes integrantes”), y esta composición es explicada por el hecho de que hay tres fuentes. Sin embargo, la realidad de estas fuentes consiste en que deben ser criticadas de manera radical. La dialéctica idealista alemana debe ser transformada en materialismo, operación que, como mínimo, es bastante violenta. Con respecto a la ciencia, la economía política inglesa, el marxismo demuestra que los ingleses no vieron la cuestión central: que los términos fundamentales del capitalismo no se componen de relaciones entre cosas, sino de relaciones sociales. Ahora bien, reemplazar relaciones entre cosas (analíticamente descriptivas) con relaciones sociales (históricamente vivas) representa una segunda inversión tan radical como la sufrida por Hegel. De paso, observemos que esta inversión funciona un poco a contrapelo de la primera. Esta consistía en pasar de un idealismo subjetivo a un materialismo real, mientras que, en el caso de la economía política inglesa, supone invertir relaciones objetivas tratadas como cosas para reemplazarlas con relaciones históricas vivas: las relaciones sociales fundadas sobre oposiciones de clase. En cuanto al socialismo inherente al movimiento obrero francés,

será completamente desmantelado al amparo de la oposición entre comunismo científico y comunismo utópico. Se demostrará que, en realidad, el “socialismo”, que es la ideología dominante del movimiento obrero francés, es en principio una cantilena pequeñoburguesa del todo inofensiva. Esto se desprende del modo en que tanto Fourier como Proudhon, figuras emblemáticas del socialismo francés, son tratados por Marx: este “socialismo” es una fuente, pero una fuente de la que más vale no beber. En realidad, hay que cambiar el agua. Dicho de otro modo, las famosas “fuentes” del marxismo lo son solo en la medida en que su dinámica propia es severamente criticada y, al final, invertida.

El segundo problema se refiere a las tres partes integrantes y la cuestión de su unidad. Si el marxismo tiene tres partes integrantes, ¿qué tipo de unidad es tal que las integra y justifica el uso de un nombre único, esto es, el de “marxismo”? ¿Qué hace que estas tres partes se ajusten entre sí para componer un conjunto unificado a la vez teórico y práctico?

Mi hipótesis, que ya estaba presente entre líneas en Marx, y más nítidamente en Lenin, es que el lazo fundamental entre las tres partes es el concepto de clase. Nos tienta decir que, en definitiva, “marxismo” designa el poder de la categoría de clase como categoría a la vez transversal (explica tanto la filosofía como la ciencia y la política) y central (constituye la unidad de los tres términos). Pero ¡atención! Que la categoría de clase sea absolutamente central en el marxismo, lo cual en cierto sentido resulta evidente, no supondría la conformidad con una de las tres “partes integrantes”, ya que esta primera categoría supuestamente es transversal: une las tres partes, las liga entre sí. En especial –y este es un error frecuente–, el concepto de clase no puede considerarse inherente a la ciencia de la historia, el materialismo histórico, como si constituyera el aporte creador del marxismo. El propio Marx lo dice: los historiadores reaccionarios franceses vieron perfectamente que el motor de la historia era la lucha de clases.

Esto de ninguna manera es un invento de Marx. Ya lo encontramos en Guizot, un historiador que también fue uno de los políticos más típicos de la burguesía consolidada. El propio Guizot formuló el imperativo más importante del mundo burgués: “¡Enríquezcanse!”.

Por ende, el aporte del marxismo al pensamiento revolucionario moderno no sería la descripción del carácter de clase de los diferentes niveles de la acción humana, sino antes bien la manera en que esta índole de clase transforma radicalmente los niveles mismos.

Por eso, contemplemos la cuestión en esos tres niveles: dialéctica alemana, economía política inglesa, movimiento obrero francés.

En primer lugar, podemos sostener que hay una definición filosófica del proletariado como clase universal. En definitiva, la clase está presente no en el exterior, sino en el interior de la determinación filosófica de la inversión del idealismo en materialismo. Así, el proletariado es concebido, en parte, según el modelo de la negatividad hegeliana. El proletariado no es solo un término detectable en las grandes contradicciones sociales del presente. Es también y ante todo la clase portadora del futuro, en la exacta medida en que nada tiene que perder, ya que es menos una identidad social “plena” que el elemento al cual se considera absolutamente nulo en la sociedad burguesa. En cierto sentido –y cabe una metáfora–, es el vacío propio de la sociedad burguesa. Es el punto de negatividad radical de la sociedad, único capaz de obrar desde el interior de esta totalidad para desbaratarla. Dicho de otro modo, es la única clase cuyos intereses pueden considerarse equivalentes a los intereses de la humanidad entera. Además, así es como se define el proletariado en el himno proletario “La Internacional”: “¡No somos nada, seamos todo!”. [9]

La posibilidad de articular de este modo el “nada” del presente con el sentido total del futuro es en cierta medida la definición especulativa, filosófica, del proletariado, tal como la concibe el marxismo de Marx (si se me permite usar esta expresión). Queda perfectamente claro en los famosos Manuscritos de 1844, [10] pero a mi entender Marx jamás se apartó de este punto de vista. Ahora bien, lo que esta definición revela es la esencia contradictoria de la política, ya que la política misma consiste en hacer advenir la negatividad en cuanto afirmación. “¡No somos nada, seamos todo!” significa: hay que organizar al proletariado en la escena política, y esto porque, en su esencia, está excluido de dicha escena. En la medida en que es el negativo de la política burguesa, el proletariado

tiene en sus manos la posibilidad de realizar su superación universal, dejando así de manifiesto en la escena política que su propio interés se confunde con el de la humanidad entera.

Hasta aquí, la función del concepto de clase en la filosofía. ¿Qué sucede con este concepto en lo que respecta a la crítica de la economía política inglesa? Esta crítica marxiana construye una teoría del capitalismo tal que es posible situar allí los conceptos de lucha de clases y clase, esta vez de manera concluyente. Por lo demás, en eso consiste el verdadero objetivo de *El capital*. Como sabemos, *El capital* debía continuarse, e indudablemente culminar, con una consideración exhaustiva acerca de qué es una clase social y, por último, el proletariado. Pero Marx trabajaba tanto que no le fue posible llegar a eso. *El capital* fue interrumpido, a la altura del libro II, por la muerte de Marx. Si acudimos al libro III, al que le dio forma Engels, constatamos que los conceptos de clase, lucha de clases y proletariado todavía no están elaborados de manera concluyente. Sin embargo, queda claro que este abordaje era el verdadero objetivo de Marx: una puesta en perspectiva científica de estos conceptos en el marco del análisis del capital propiamente dicho.

Al fin, la política. Será natural definir la política como una política de clase. Se caracterizará por presentarse y pensarse a sí misma como una política de clase, revolucionaria o proletaria o comunista, según el término que se elija.

Es cierto que el concepto de clase es transversal a las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo, y que es aquello alrededor de lo cual se organizará el pensamiento marxista en la totalidad de sus dimensiones. Así, estamos en condiciones de decir que el de clase es el concepto que crea la unidad potencial del marxismo. Se trata, desde luego, del concepto en la nueva acepción que le dio Marx –ya que él reconoce no haberlo inventado– y que dispuso, ubicó, de tal forma que funciona como una suerte de enlazamiento dialéctico del conjunto de las partes integrantes de lo que conocemos como marxismo.



Creo, entonces, que el centro de gravedad del marxismo es la relación entre clase y política. En efecto, la definición especulativa

de la clase y la ubicación de este concepto en el análisis de las relaciones sociales de producción, tal como las encontramos en El capital, tienen que ingresar a la discusión y a la orientación políticas y así animarse, ponerse en movimiento, con el objetivo de transformar el mundo, en vez de solo interpretarlo. De eso resulta que, como dije antes, lo determinante es la relación entre clase y política. Al respecto, me gustaría leerles un fragmento del mismo texto de Lenin que ya cité; como siempre, formula esto de un modo firme y pertinente:

Los hombres han sido siempre, en política, víctimas necias del engaño ajeno y propio, y lo seguirán siendo mientras no aprendan a descubrir detrás de todas las frases, declaraciones y promesas morales, religiosas, políticas y sociales, los intereses de una u otra clase. Los que abogan por reformas y mejoras se verán siempre burlados por los defensores de lo viejo mientras no comprendan que toda institución vieja, por bárbara y podrida que parezca, se sostiene por la fuerza de determinadas clases dominantes. Y para vencer la resistencia de esas clases, solo hay un medio: encontrar en la misma sociedad que nos rodea, las fuerzas que pueden –y, por su situación social, deben– constituir la fuerza capaz de barrer lo viejo y crear lo nuevo.[11]

¿Qué podemos extraer de este texto? Creo que Lenin expone muy bien que lo difícil –y, por lo tanto, la tarea política de la función crítica– es discernir intereses, esto es, elementos subjetivos, que es algo distinto a la postulación abstracta de la existencia de estos intereses, tal como se exhibe en El capital. Para que ya no los engañen más, los hombres, los actores históricos, vale decir, los militantes políticos, deben ocuparse de discernir en la situación misma, con ayuda del corpus científico, el juego conflictivo de intereses. Y en dicha tarea el concepto de clase se presenta como el soporte del discernimiento. La animación política es entonces una animación de la ciencia por obra de la función de discernimiento, que siempre se realiza en la situación concreta, la cual está bajo la dominación de la ideología de las clases interesadas en sostener el orden establecido. Ahora bien, la dominación de las clases

interesadas siempre consiste en volver invisibles sus propios intereses. De eso se sigue que la política comienza por una visibilización de los intereses tan amplia como sea posible. Lo subraya Lenin cuando afirma que el único medio es hallar y organizar en la sociedad que nos rodea las fuerzas que, sobre esta base, puedan “barrer lo viejo y crear lo nuevo”.

Al final, la política es definida en el marxismo –y creo que es del todo exacto y coincide con la experiencia de cada uno– como el pasaje del análisis a la acción, vía algo que puede llamarse “organización” o bien “educación”. “Educar y organizar”, dice Lenin. Son casi sinónimos. Dicho de otro modo, lo central en la política es esta transición entre el discernimiento y las consecuencias efectivas y revolucionarias del discernimiento, y en realidad este traslado exige la organización.

Así, podríamos definir en el núcleo mismo del marxismo la categoría de organización como concepto clave de la política, como lo que posibilita, primero, el discernimiento colectivo y diferenciado de los intereses, y después, la gestión unificada de las consecuencias prácticas y transformadoras de este discernimiento. Evidentemente, ese es un aporte fundamental de Lenin, pero en realidad ya lo encontramos en Marx. Lo que hace que la política, concebida a partir de los conceptos de clase y de intereses de clase, sea transversal a las tres partes integrantes del marxismo es, al fin y al cabo, el concepto de organización.

Sin embargo, decir que la esencia de la política es la organización deja en suspenso la cuestión de su forma. Lenin, como ustedes saben, propondrá la forma “Partido”, marcada por una disciplina casi militar, porque está completamente orientado hacia la idea de ser la cabeza de una insurrección victoriosa. Heredó del siglo XIX la convicción de que luego del fracaso de junio de 1848 y el fracaso de la Comuna de París no se podía seguir así. El primer punto, el punto vital, es concentrar el marxismo en la historicidad concreta de una insurrección victoriosa, y el partido jerarquizado y disciplinado es la forma apropiada para esta tarea. Pero en líneas más generales, la esencia de la política es la organización, y esto en el sentido al mismo tiempo muy vago y muy exacto de organización del discernimiento. En la medida en que el discernimiento adopta

también formas espontáneas, con la organización se trata, por un lado, de captar estas formas y completarlas, y por otro, de transformarlas en verdaderas consignas políticas. Esto quiere decir: la posibilidad concreta de transformar el discernimiento en consecuencias efectivas capaces de “barrer lo viejo y crear lo nuevo”.

Después de un largo recorrido por figuras célebres, vuelvo ahora a mí, a mi comparecencia respecto de mi relación con el marxismo. Afirmaría que, en definitiva, el marxismo designa un pensamiento – lo llamo así–, es decir, algo que no es reductible a una ciencia, a una filosofía ni a una política en el sentido habitual del término, pero que es transversal a las tres y garantiza su unidad. Sin embargo, tan pronto como introducimos el pensamiento marxista en el campo político, solo existe y sobrevive allí en la medida en que es organizador y organizado. Esto equivale a decir: en la medida en que se revela útil para la construcción del lazo entre el discernimiento y sus consecuencias prácticas, en forma de consignas asumidas colectivamente.

El debate que se abre entonces en el marxismo, el debate central, es la cuestión de la organización. Una vez más, la organización no es solo un medio para fines prescritos desde fuera, es la construcción de los fines mismos, en cuanto fuerzas reales, porque al discernir entre intereses se comienza por aquellos inmediatamente presentes en la situación concreta y porque este discernimiento se organiza con vistas a una transformación radical de la situación misma.

Vemos entonces que las cosas se disponen con un poco más de claridad y serenidad. La dimensión filosófica del marxismo es la idea de que un pensamiento puede existir tan solo en la forma práctica de su organización. “Marxismo” designaría esta cuestión, sobre la base del carácter transversal de la categoría de clase. Esto, desde luego, requiere un pensamiento dialéctico, ya que es un pensamiento de la transformación del discernimiento en acción y de la acción radicalmente transformadora de lo dado en el mundo mismo. La filosofía lo sería también porque, desde luego, contribuiría al discernimiento. La acción revolucionaria de la ciencia –del “materialismo histórico”, si se quiere– consiste en hacer que cualquiera se vuelva capaz de discernir los intereses detrás de

lo que se le cuenta, detrás de las fábulas de todos los tipos; esto es, “los valores democráticos de Francia”, “la necesidad de importantes reformas del código laboral”, o también “el derecho a injerencia por razones humanitarias donde sea que haya petróleo o minerales” y otras de ese mismo tenor. Todo consiste en que cada cual logre discernir los intereses en juego y que este discernimiento sea organizado, de modo que resulte posible tratar colectivamente sus consecuencias, en vez de dejarse dispersar y paralizar por un reconocimiento de estricto carácter analítico, por una “crítica” lastimera y vana. La ciencia intervendrá para contribuir al carácter organizado del discernimiento. En cuanto a la política, evidentemente será el proceso mismo con el cual el discernimiento compartido se convierta en acción colectiva victoriosa, mediante una presión colectiva en torno a una consigna afirmativa construida en la situación.

Según verán, creo que en el marxismo hay que reconocer como centro de gravedad la política concebida de este modo, es decir, la política como figura del armado de una organización que, al respaldarse en una localización colectivamente asumida, es capaz de hacer pasar a sectores enteros de la sociedad del estado de discernimiento al estado de la acción colectiva efectiva.

Ustedes me dirán: “De acuerdo, pero ¿todo eso está presente en Marx?”. Y yo responderé que sí. En efecto, pienso que está presente en varios lugares, especialmente en el pasaje del Manifiesto en que Marx se pregunta qué es un comunista, qué son los comunistas. Este interesantísimo pasaje comienza así: “Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros”. Eso significa que el comunista no se define a priori, como si existiera por fuera del movimiento de clase general. Como dije hace un rato con relación a Mao, el comunista se mantiene en la posición del proletariado. En este sentido, comparte con el movimiento obrero general lo que yo llamaría un “área común”, una topología común. Sin embargo, en comparación con las masas situadas en esta área común, presenta dos características específicas; para un poco más de precisión, incluso podríamos decir: tres características.

Primero, el comunista es capaz de anticipar la etapa siguiente. Dado un estado del movimiento obrero general, es capaz de representarse una figura de orientación de este estado general hacia una etapa posterior. En el vocabulario que introduce, es capaz de hacer pasar del discernimiento actual de la situación a las consecuencias futuras, las cuales serán necesarias si queremos que todo esto efectivamente represente el movimiento de una política comunista.

Segundo, el comunista hace prevalecer lo global sobre lo local. En concreto, esto significa que es centralmente internacionalista. Incluso en las condiciones particulares de la transición organizada, nunca olvidará que los intereses del conjunto deben prevalecer sobre los intereses locales o particulares.

Por último, la tercera característica del comunista es su obstinación. Esto significa que no confunde los intereses generales del movimiento con tal o cual peripecia. Básicamente, quiere decir que no cede cuando hay un tropiezo. Va más allá.

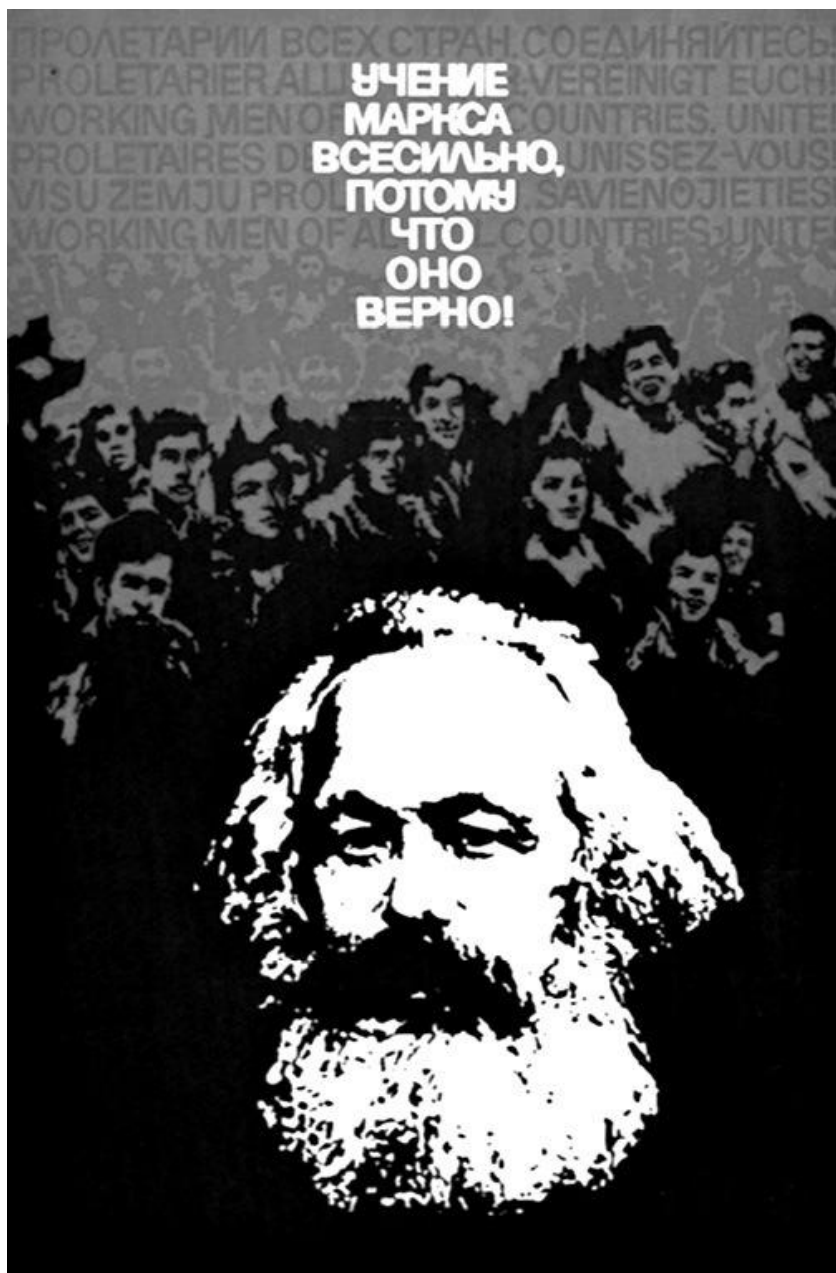
Al respecto, Mao dijo más o menos: “El ritmo es derrota, triunfo, derrota, triunfo... hasta...” –y ahí todo el mundo piensa que hay que decir “¡hasta la derrota final!”–. Para Mao, es hasta la victoria. Pero en realidad “victoria final” no quiere decir mucho; sin más, quiere decir: creación, en algún sitio, de algo irreversible. Por mi parte, diría eso también de la organización. La organización es lo que orienta la situación popular, la situación de revuelta, de levantamiento, de lo que Marx llama “el movimiento obrero general”, en dirección a un irreversible. La organización actúa ciertamente en el sentido de empujar la gestión de las consecuencias a partir de un discernimiento. Su función más importante es orientar las consecuencias de modo tal que se constituya en la situación algo del tipo de lo irreversible, la imposibilidad de un retroceso.

Para alcanzar esta irreversibilidad hay que saber actuar punto por

punto. La irreversibilidad es siempre local. Ella define qué es una victoria. Una victoria no es apenas ganar una batalla local que luego será olvidada. Una victoria es haber inscripto en la historia un punto de irreversibilidad. Y en lo que me concierne, diría –otra definición del marxismo tal como lo entiendo–: el marxismo tomado en serio es una teoría que intenta dotar al movimiento general de una representación de lo que es irreversible y de lo que no lo es, y que evita agotar sus fuerzas imprimiendo a las circunstancias una orientación que, con plena evidencia, sería muy fácilmente contrariada o revertida.

Ustedes verán entonces que, a mi entender, la esencia de la política y, por eso, la esencia del marxismo, no es tanto la victoria antagónica que, desde luego, es un objetivo estratégico –vencer al enemigo, dispersarlo, aniquilarlo...–, sino que lo importante es que, para hacerlo, hay que organizar el pasaje del discernimiento a la acción colectiva. Por eso, hay que resolver las contradicciones ya en el nivel del discernimiento, vale decir, entre aquellos a quienes se espera organizar. En otras palabras: la esencia de la política es la resolución de las contradicciones de clase en el seno del pueblo, de la comunidad a la cual habrá que representar o animar colectivamente y que será el agente de una orientación hacia una modificación irreversible de la situación.

Por mi parte, pienso que la política organizada no es una representación o una expresión; la política no es expresiva. La idea de partido como partido de clase es una abstracción que no nos explica nada acerca de qué es en realidad la política. Desde luego, el partido de clase está presente... pero ¿en qué consiste exactamente? Y bien, siempre consiste en unificar un discernimiento respecto de la situación y los intereses que están en juego, no para expresarlo o representarlo, sino para derivar sus consecuencias, para volverlo activo. Con ese objetivo, al comienzo necesariamente se aceptará que haya divisiones, incoherencias, diferenciaciones, discernimientos más o menos exactos, pero de allí en más la organización política intentará unificar la disposición general en una orientación representada por consignas, perspectivas, anticipaciones prácticas del futuro.



Pienso lo siguiente: podemos llamar “marxismo” a un pensamiento que sitúa de manera compleja, abarcando todos los niveles de

análisis y comprensión, la posibilidad de una práctica política ligada (no cabe duda) a la categoría de clase como categoría activa, como categoría que anima el conjunto del dispositivo, pero solo con el objetivo de inventar una práctica nueva cuyo núcleo sea superar (en la medida de lo posible) las divisiones que todavía aparecen en el discernimiento de los componentes de la situación y, a partir de eso, tejer de acuerdo con una orientación hacia lo irreversible las consecuencias unificadas de ese discernimiento.



Puedo entonces explicar por qué el marxismo no se aloja en compartimentos preconcebidos, como “filosofía”, “ciencia”, “economía” o “teoría política”. En verdad, para mí, el marxismo es la invención constantemente renovada de una práctica de la política. “Práctica política” designa aquí la dialéctica del discernimiento y de la acción por medio de la organización, es decir –si observamos las cosas de forma muy empírica, pero muy real–, por medio de esa actividad absolutamente particular que es la reunión, esencia de la política. La decisión política siempre resulta de una reunión, que nunca es lo inmediato de la revuelta, así como nunca es, ni debe ser, el resultado de los proyectos de una jerarquía secreta.

Todo se juega en la reunión, ya que allí es donde el marxismo existe como operación efectiva: un marxismo vivo es una reunión bien conducida, vale decir, capaz de decidir. Por eso es una práctica. El marxismo, en resumidas cuentas, es una práctica al mismo tiempo que la invención de esta práctica en el pensamiento. Esto significa que es el nombre intelectual de una práctica política, cuyo núcleo real es el trabajo logrado de una reunión.

¿Qué es una reunión? Y bien, siempre es el apaciguamiento de una división, la división de los discernimientos. Construye una unidad que no existía, por eso no tiene interés alguno reunirse cuando todos están de acuerdo (en ese caso, la dirección, o incluso una persona, puede lanzar por su cuenta su circular). La reunión es el

alma de la política organizada; en efecto, es la esencia del tipo de tratamiento de los diferentes niveles que intenté recorrer en torno a la idea de marxismo. A partir de principios comunes indiscutibles y después de superar la división empírica de los discernimientos, se llega a proposiciones extremadamente localizadas que conciernen a la acción inmediata. Y el lugar donde se transita o debe transitarse todo ese camino es siempre una reunión. Que es potente en la medida en que es contradictoria, vale decir, en la medida en que congrega a personas provenientes de todas partes. Además, cada reunión es prueba de una figura de alianza entre subjetividades dispares, porque esa misma orientación compartida entre ellas va a constituir una nueva fuerza política en la situación.



Habrán notado que, a propósito del marxismo, me referí a un pensamiento. Es que no encuentro otra palabra. El marxismo no es una ciencia, una doctrina ni una filosofía, tampoco una política en el sentido de la teoría política. Enseguida percibo una analogía formal entre el marxismo y la obra de Freud, ya que entiendo que lo que se llama “psicoanálisis” bien podría haberse llamado “freudismo”. En efecto, si se pregunta por Freud y el freudismo, algunos responden “es una ciencia”, otros “es una terapia”, y otros incluso “es una visión del mundo”. En realidad, exactamente como en el caso del marxismo, debemos sostener que el psicoanálisis es un pensamiento que se propone organizar una unidad activa en los discernimientos del sujeto respecto de sí mismo a fin de provocar un desplazamiento del síntoma. Es asimismo una práctica: la terapia. Ahora bien, la terapia es una reunión de dos, la más pequeña que existe. Y tiene reglas específicas, que, si observamos bien, son formalmente las mismas que las de la reunión política. En este caso también se plantea la cuestión de cómo cierto tipo de discernimiento –respaldado a su vez por una doctrina, una teoría, etc.– estará en condiciones de crear una subjetividad transformada en cuanto a los síntomas que la paralizan o escinden. Por eso, de esta segunda gran invención del siglo XIX también podemos decir

que es un pensamiento.

Esta creación de un pensamiento en dos ámbitos muy diferentes es propia del siglo XIX. En efecto, ustedes notarán que estos dos pensamientos, el marxismo y el freudismo, surgen del interior de la modernidad capitalista, de la modernidad burguesa. Dentro de este espacio histórico restrictivo, uno y otro intentan crear otra modernidad, en ruptura con las formas dominantes establecidas. Quieren proponer algo revolucionario a la altura de la nueva modernidad que, para luchar contra el mundo burgués y el sujeto apresado por la neurosis del consumo y la competencia, no apele a retornos reactivos a las tradiciones esclerosadas y a los dioses muertos, sino, por el contrario, a la novedosa realización práctica de un pensamiento sin precedentes.

El marxismo y el psicoanálisis son pensamientos alternativos, vale decir, pensamientos creados dentro de la modernidad burguesa, pero que, desde dentro de esta situación y utilizando todos los medios que ella propone, quieren torcerla en dirección al advenimiento de un mundo material y subjetivo absolutamente nuevo. En los dos casos, la novedad incluye en su núcleo íntimo una nueva práctica (que es el tribunal de su eficacia) situada en relación con el Otro: colectivo en el caso de la reunión política, transferencial en el caso de la terapia analítica.

La ambición última de estos pensamientos, de estos proyectos, era crear una nueva modernidad en ruptura con la modernidad capitalista. Desafortunadamente, este proyecto no pudo cumplirse en la primera etapa –con todo, victoriosa– de la nueva política, concretamente en Rusia y China. No abordaré aquí las causas de este fracaso provisorio. El hecho es que hemos recaído en la idea de que el capitalismo es el único poseedor de la verdadera modernidad. Contra él no parecen levantarse más que fuerzas reactivas, de tipo fascista, ya sean religiosas o nacionalistas. Por otra parte, nadie negará que hoy en día el psicoanálisis asiste a grandes dificultades frente a las terapias conductistas y el retorno de la clínica positivista.

No olvidemos que hubo un tiempo en que el marxismo y el psicoanálisis se habían afirmado como la nueva modernidad, reconocida por todos. Es exactamente lo que quiere decir Sartre

cuando declara: “El marxismo es el horizonte insuperable de nuestra cultura”. [12] Para él, “marxismo” es el nombre de la nueva modernidad dentro del mundo tal como es. Por eso, es el “horizonte insuperable” de este mundo. En la misma época y durante varias décadas, para artistas, escritores y psiquiatras, evidentemente, el psicoanálisis representó lo mismo: el horizonte insuperable del pensamiento del sujeto individual, más allá de los matices y las críticas que se le pudieran hacer. El análisis de las causas por las cuales esta visión está en crisis supera las metas y las funciones de mis observaciones actuales. Lo que, sin embargo, puede afirmarse con seguridad es que en los dos casos hubo un desgaste institucional. Los partidos comunistas se volvieron instituciones en las cuales proliferaban los arribistas. En los países socialistas los militantes se convirtieron poco a poco en cuadros administrativos serviles, y en las escuelas psicoanalíticas el psicoanálisis se volcó lenta pero firmemente hacia la profesionalización dogmática y el sectarismo de escuelas. Esta esclerosis institucional es grave, ya que siempre significa que en las cosas se da una tendencia hacia el lado del poder y el Estado.



Hoy en día, “marxismo” es también el nombre de una derrota. La modernidad “democrática” del capital se ocupó de fijar esta derrota y de volverla irreversible para la opinión pública, al declarar que el marxismo era no solo un error grosero, sino también una utopía criminal. Para hacerlo, le adhirieron la palabra más maldita que pueda haber a los ojos de todos los reaccionarios de todos los países de todos los tiempos, la palabra cuyo espectro, según Marx, recorría Europa: “comunismo”. Que esta empresa ha tenido algún éxito se percibe en el hecho de que, por motivos que no analizaré aquí, la palabra en cuestión ya no es pronunciada, y todavía menos justificada y practicada, por aquellos que la inscriben en el nombre de su organización (por ejemplo, los dirigentes del PCF –Partido Comunista Francés–). Esto, dicho sea de paso, confirma que, para empezar, la recuperación del marxismo, la liberación –inevitable– de su nueva potencia, exige una recuperación de la palabra “comunismo”: que se la saque de la fosa en la que yace y que, a partir y más allá de una crítica precisa y renovadora de sus varios usos durante el siglo XX –crítica por completo distinta de la calumnia propagandista dominante en nuestros días–, se restablezca su necesidad y su gloria.

Creo que esta derrota del marxismo es la derrota de lo que debería haber sido su mayor inspiración: tener siempre como centro la política comunista en el sentido que indiqué (no en el de la ideología oficial de un poder del Estado, sino en el del proceso constante de mediación entre discernimiento popular y acción). En el fondo, nuestra tarea actual, a mi entender –y con esto llego al punto clave de mi relación con el marxismo–, es la de reinventarlo, resucitarlo, algo que sé que muchos de ustedes hacen, o en todo caso, desean. Esto nada tiene de fantasía. Hay que resucitar el marxismo porque precisamente su tendencia fundamental permanece intacta. En efecto, el marxismo, que es la dimensión intelectual de la política comunista, sigue proponiendo la única modernidad capaz de competir con el capitalismo. La única en sentido estricto: en rigor, no hay ninguna otra.

Entonces, si no queremos instalarnos en los remiendos más o menos sórdidos del mundo contemporáneo, es evidente que sin demora debemos reinstalarnos en esta fundamental función mediadora que siempre llevó consigo y que, después de todo, debe seguir teniendo

el nombre de su fundador.

■

[1] Véase Toni Negri, “Est-il possible d’être communiste sans Marx?”, en Alain Badiou, Slavoj Žižek y otros, L’idée du communisme, 2. Berlin, 2010, Fécamp, Lignes, 2011 [ed. cast.: “¿Es posible ser comunista sin Marx?”, en Antonio Negri, Marx, la biopolítica y lo común, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012].

[2] Karl Marx, Le capital, libro I, París, Éditions Sociales, 2016 [ed. cast. en 3 vols.: El capital, libro I, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

[3] “D’où viennent les idées justes?”, en Slavoj Žižek, Mao. De la pratique et de la contradiction, París, La Fabrique, 2008 [ed. cast.: “¿De dónde provienen las ideas correctas?”, en Slavoj Žižek, Mao. Sobre la práctica y la contradicción, Madrid, Akal, 2010].

[4] Joseph Staline [José Stalin], Matérialisme dialectique et matérialisme historique, París, Éditions Sociales, 1945 [ed. cast.: J. Stalin, Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1939].

[5] Friedrich Engels y Karl Marx, Manifeste du Parti communiste, París, Éditions Sociales, 1962 [ed. cast.: Manifiesto Comunista, con introducción de Eric Hobsbawm y notas de Horacio Tarcus, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018].

[6] Friedrich Engels y Karl Marx, Manifeste du Parti communiste, ob. cit., p. 46 [ed. cast. cit., p. 105].

[7] Vladimir Ilitch Lénine [Vladímir Ilich Uliánov, Lenin], L’État et la Révolution, París, Éditions Sociales, 1972 [ed. cast.: Lenin, El Estado y la revolución, Madrid, Alianza, 2012].

[8] Vladimir Ilitch Lénine [Vladímir Ilich Uliánov, Lenin], “Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme”, en Œuvres, t. XIX, París, Éditions Sociales, 1967 [ed. cast.: Lenin, “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, en Marx - Engels - Marxismo,

Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980, pp. 73-80].

[9] En castellano y a lo largo del tiempo circularon distintas versiones de este tramo; entre otras, “Hoy nada sois, todo seréis” o “Los nada de hoy todo han de ser”. [N. de E.]

[10] Karl Marx, Manuscrits de 1844, París, Éditions Sociales, 1972 [ed. cast.: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Buenos Aires, Colihue, 2004].

[11] Vladimir Ilitch Lénine [Vladímir Ilich Uliánov, Lenin], “Les trois sources...”, cit., p. 19 [ed. cast.: “Tres fuentes...”, cit., p. 79].

[12] Véase Jean-Paul Sartre, Questions de méthode, París, Gallimard, 1967 [ed. cast.: “Cuestiones de método”, en Crítica de la razón dialéctica (tomo I) precedida de “Cuestiones de método”, Buenos Aires, Losada, 1995, pp. 13-142]. [La cita exacta, a menudo resumida en los términos en que lo hace Badiou, es: “Le marxisme reste donc la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qui l’ont engendré ne sont pas encore dépassées”; en la ed. cast. cit., p. 34.: “Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron”. N. de T.].

Respuesta a preguntas de los participantes

Las preguntas que siguieron a la conferencia de Alain Badiou se refirieron, por un lado, a la relación entre el marxismo y la ontología que él elaboró, y, por otro, a la ausencia del concepto de humanidad en su definición del marxismo. Alain Badiou retomó la palabra:

Sobre la primera cuestión: marxismo y ontología. Personalmente, en mi trabajo no adopté para nada el punto de mira de una contradicción, porque la ontología que propongo, que se sitúa en el más alto nivel de abstracción, es una ontología de la multiplicidad como tal. ¿Cuál es la forma de consistencia de lo que es? ¿Qué es común a todo lo que es? A estas preguntas doy una respuesta en cierto modo científica. Si en efecto “ontología” significa “discurso sobre la multiplicidad de que se trate”, entonces no hay diferencia entre ontología y matemática. No creo que esto exceda o contradiga el marxismo desde este punto de vista. De por sí, el marxismo intentó a veces decir “materia” en lugar de decir “multiplicidad”. “Materia” era de alguna manera convocada por “materialismo”. Pero “materia” no es una categoría suficientemente fundamental o abstracta; todavía es, en gran medida, empírica. Depende de las investigaciones sobre el mundo tal como es. Yo llamo “ontología” a la teoría general no de lo que es en determinado mundo, a la que podemos llamar una “física”, sino de todo lo que puede ser. Y mi tesis es muy simple: todo lo que puede ser se presenta universalmente como multiplicidad.

De ningún modo creo que pueda haber contradicción entre este nivel de abstracción y el materialismo que el marxismo invoca. Por lo demás, postular que la ciencia del ser en cuanto ser es la matemática explica muy bien el carácter ineludible de la matemática en las ciencias de la naturaleza; si no, es un misterio

absoluto. El hecho de que las leyes de la naturaleza sean matematizables sorprendía al propio Einstein. Esta sorpresa se disipa si sabemos que la matemática ofrece los esquemas de todo lo que es, en tanto que es, sin otra consideración. Por supuesto, todo lo relativo a las leyes del mundo natural tal como lo conocemos, todo eso, va a competir a la matemática, porque en cualquiera de los casos estas cosas son. Y por otra parte, eso va a competir a la experiencia empírica o la experiencia organizada por instrumentos científicos, ya que es particular. Entonces, el lazo entre matemática y experimentación en las ciencias de la naturaleza está perfectamente aclarado si admitimos que la matemática trata el nivel ontológico del fenómeno mientras que la experimentación trata su nivel específico en determinado mundo. Por ende, pienso que esta es una tesis materialista perfectamente compatible con el marxismo.

Respecto de la humanidad, no puedo expresar otra cosa que mi acuerdo (lo que incluye mi acuerdo crítico) con el hecho de que no pronuncié la palabra como tal. Dije simplemente que la faceta (de algún modo filosófica) de la definición del proletariado es que sus intereses no son distinguibles de los intereses de la humanidad en su totalidad.



Acerca del seminario “Lecturas de Marx”

Surgido en 2009, desde 2013 “Lecturas de Marx” forma parte del conjunto de seminarios asociados bajo el nombre “Las armas de la crítica”. Esta asociación busca coordinar y hacer dialogar diferentes seminarios que adoptan una perspectiva crítica en sus diversas temáticas: el literario de “Las armas de la crítica”, los de traducción del alemán (Karl Marx y Friedrich Engels, Ludwig Marcuse, Rosa Luxemburgo), el referente a la noción de “género”, el de sociología de las clases populares, el conocido como “Socialismo y capitalismo 2.0”, el de lectura de Jean-Paul Sartre (Crítica de la razón dialéctica), el referente a las instituciones, el de abordaje multidisciplinario de la economía, taller de lecturas de antropología, etc.

En sí, “Lecturas de Marx” nutrió el desarrollo de proyectos de edición y traducción de Marx y de obras marxistas (especialmente dentro del marco de la GEME y cobijado por Éditions Sociales).[13]

La posibilidad de crear un seminario de estudiantes es inusual en los claustros universitarios franceses, y casi inexistente en los parisinos: no abundan aulas ni estudiantes; no hay un estatuto administrativo ni de reconocimiento institucional... Pese a todo, la participación en un seminario de este tipo es una de las experiencias más significativas que se puedan tener durante una carrera universitaria: además del aprendizaje del trabajo colectivo, supone una verdadera formación en investigación. Lamentablemente, no abundan entornos que posibiliten su realización y es cada vez más difícil sostener iniciativas en ese sentido.

Puede consultarse el programa de los seminarios “Las armas de la crítica” y “Lecturas de Marx” en, respectivamente,

<adlc.hypotheses.org>

<adlc.hypotheses.org/seminaires/seminaire-lectures-de-marx-a-lens-2016-2017-8e-annee>

■

[13] La Grande Édition de Marx et d'Engels (GEME) es un proyecto de publicación de las obras de Marx y Engels en desarrollo desde 2010, en París, a cargo de Éditions Sociales. [N. de T.]

